



Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies

9 | 2002

Lectures et usages d'Ovide

De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité

Des miroirs des princes à l'engagement politique sous Charles VI

Jean-Claude Mühlethaler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/82>

DOI : 10.4000/crm.82

ISSN : 2273-0893

Éditeur

Classiques Garnier

Édition imprimée

Date de publication : 10 décembre 2002

ISSN : 2115-6360

Référence électronique

Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 9 | 2002, mis en ligne le 04 septembre 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/crm/82> ; DOI : 10.4000/crm.82

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité

Des miroirs des princes à l'engagement politique sous Charles VI

Jean-Claude Mühlethaler

Souffririons nous un médecin qui fut animé et
courroucé contre son patient ?
(Montaigne¹)

- 1 Christine de Pizan avait tout pour jeter un regard nouveau sur la royauté. Étrangère, femme et veuve de surcroît, contrainte de vivre de sa plume sans être pour autant un clerc, elle ne pouvait parler du pouvoir que d'un point de vue complètement décentré. Si cette grande lectrice reste marquée par la tradition des *miroirs des princes* médiévaux, du *Policraticus* de Jean de Salisbury (traduit par Denis Foulechat en 1372) au *De regimine principum* (1277-1279) de Gilles de Rome (qu'elle connaît grâce à la traduction d'Henri de Gauchy), elle s'en démarque en ouvrant² le discours issu des *régimes* à un public plus large. Poétesse engagée, elle place tous les ordres de la société, y compris les femmes, face à leurs responsabilités dans un royaume déchiré depuis que s'est déclarée la folie du roi Charles VI. Elle prend la plume en des temps difficiles, au bord de la guerre civile, et fait pénétrer l'expérience vécue dans un discours de nature théorique, ménageant ainsi une place aussi bien à l'actualité du moment qu'à sa sensibilité de témoin et de femme.
- 2 L'intrusion de la subjectivité et l'ancrage référentiel qui caractérisent le discours politique chez Christine de Pizan ne sauraient rester sans effets sur sa manière d'aborder les vices et les vertus que le prince doit apprendre à distinguer pour le plus grand bien du royaume. Parmi les vices, l'avarice et la colère ont retenu notre attention, car, dans la réflexion médiévale sur le pouvoir, ces deux péchés capitaux sont volontiers discutés à la lumière des préoccupations du moment. Issues du système des péchés capitaux, la colère et l'avarice sont susceptibles d'être considérées, au fil des siècles, sous des angles sensiblement différents. Du *Policraticus* de Jean de Salisbury aux *miroirs des princes* de la fin du Moyen Âge et aux auteurs qui, comme Philippe de Mézières et Christine de Pizan³, s'en inspirent, elles font, chacune, l'objet d'un discours dont les modulations suivent des

courbes à la fois divergentes et complémentaires. Le traitement respectif de la colère et de l'avarice fait ressortir la tension inévitable entre, d'un côté, l'ancrage référentiel d'un discours qui est en fait adressé aux puissants du moment et, de l'autre, la volonté affichée de dégager des règles générales dans le cadre de la réflexion, chaque fois reprise, sur le bon et le mauvais gouvernement. Autrement dit, l'intérêt plutôt pour l'un que pour l'autre de ces deux péchés paraît largement tributaire de l'actualité : sous le vernis d'un discours qui ressasse apparemment les mêmes idées au fil des textes, la réflexion politique n'échappe pas, telle est notre hypothèse de travail, au poids de l'Histoire.

- 3 À une époque qui n'a jamais cessé d'exalter la largesse du prince, l'*avaritia* et son complément, la *cupiditas* – souvent identifiées l'une à l'autre – avaient tout pour déplaire. Condamnée par Saint Paul comme racine de tous les maux (*I Thim.* VI, 10), l'avarice fait concurrence, puis tend à supplanter l'orgueil à partir du XIII^e siècle⁴ : l'auteur anonyme du *Miroir du Monde*, qui écrit sous le règne de Philippe III le Hardi, vulgarise l'idée qu'après le règne de Luxure (jusqu'au déluge) et celui d'Orgueil et d'Ambition (dans le monde antique) est venue l'heure d'Avarice « qui ore est dame, et royne, et maistresse du monde »⁵. L'essor des villes, la disparition progressive du système de l'échange au profit du système du marché avec, pour corollaire, la diffusion des pratiques de l'usure, expliquent en partie la mise en évidence de l'avarice, vice « bourgeois » au contraire de l'orgueil, vice « féodal »⁶. Malgré le caractère avant tout urbain du changement, les *miroirs des princes* n'y sont pas insensibles, car la cour ne vit pas en vase clos. La question de l'argent pèse trop lourd dans la gestion de l'État pour que les clercs ne s'y arrêtent pas, témoignant que la nouvelle mentalité s'est, surtout à certains moments de l'histoire, imposée aussi aux théoriciens proches des milieux du pouvoir.
- 4 Au XII^e siècle, l'avarice est placée sous un éclairage essentiellement moral et biblique. Dans ce traité fondateur qu'est le *Policraticus* ⁷(livre IV), Jean de Salisbury met en garde le prince contre l'orgueil et la luxure, avant de dénoncer les dangers de l'avarice en citant le verset XVII, 17 du *Deutéronome* : *[non habebit] argenti et auri immensa pondera*⁸. Il insère ainsi l'avarice dans le cadre des péchés capitaux et respecte la préséance traditionnelle de l'orgueil, expression de la révolte de l'homme contre Dieu et de la transgression de ses lois. L'exemple de Salomon l'amène toutefois à justifier le droit à la richesse dans la mesure où celle-ci sert à exprimer la majesté de la fonction royale. La condamnation vise l'avarice et la cupidité qui conduisent le prince à voler les plus démunis, à établir son pouvoir sur la souffrance des autres – comme cela arrive à Charlemagne dans quelques rares chansons de geste⁹ quand, incapable de résister aux attraits de l'or, il fait figure de roi injuste qui ne pense qu'à son profit personnel.
- 5 Quand Jean de Salisbury dénonce les dangers d'une dérive tyrannique, il ne rejoint pas seulement certains récits de fiction, mais suggère l'actualité du discours biblique ou des *exempla* antiques qu'il rapporte. Il a beau s'intéresser à la perfection morale du prince dont la vie est placée sous le regard de Dieu et mesurée à des lois éternelles, son discours pose, au moins implicitement, le problème du bon fonctionnement de l'État. En dénonçant la cupidité de César, Jean de Salisbury fait comprendre qu'un royaume, y compris celui où il vit et écrit, fait fatalement les frais de l'avarice de son seigneur. À la suite de la Bible (cf. *Prov.* XXVIII, 16), saint Ambroise avait lié ce péché à la question de la justice sociale, condamnant toute forme de thésaurisation. Le bonheur du pays, son équilibre social, reposent, selon une idée que les moralistes ne cesseront de répéter¹⁰, sur la circulation des biens et leur répartition équitable. Il revient au prince non seulement de la garantir, mais de montrer l'exemple en pratiquant la largesse, qualité dans laquelle

on a vu jusqu'à l'âge classique une manifestation de la noblesse d'âme, mais aussi une affirmation du pouvoir¹¹.

- 6 Voilà la brèche dans laquelle va se précipiter le XIV^e siècle. De Gilles de Rome à Philippe de Mézières, les *miroirs des princes* envisagent de plus en plus la question de l'avarice et de la largesse royales dans ses implications concrètes. Plus qu'une question de morale, ils en font un problème d'administration, rejoignant ainsi un débat qui est d'actualité à l'époque où Nicole Oresme traduit l'*Economique* d'Aristote pour le roi Charles V dont l'intérêt pour les théories de gouvernement n'est plus à démontrer. C'est à sa demande que Denis Foulechat réalise la traduction du *Policratique* et que Jean Golein adapte en français l'anonyme *Liber de informatione principum*, souvent confondu avec le *De regimine principum* de Gilles de Rome. Ce dernier traité, rédigé après la pénétration massive des écrits d'Aristote dans l'enseignement universitaire, comporte, rappelons-le, trois livres : le premier enseigne à se maîtriser soi-même, le second à diriger sa maison, le troisième enfin à diriger le royaume, de sorte que le lecteur passe, dans un parcours didactique élaboré, de l'enfance à l'âge adulte et, parallèlement, de l'éthique à l'économique, puis à la politique.
- 7 Dans le second livre, la troisième partie aborde plus précisément les questions d'ordre économique. Le discours renoue à première vue avec l'enseignement de saint Ambroise et de Jean de Salisbury : il faut que le prince réalise le difficile équilibre entre, d'un côté, la libéralité et les dépenses justifiées par la majesté de sa fonction et, de l'autre, le respect nécessaire, pour la prospérité du royaume tout entier, des biens accumulés par ses sujets. Chaque homme, en effet, a droit à « ses propres richesses et ses propres possessions »¹², de sorte qu'Henri de Gauchy est amené à combattre l'opinion, attribuée à Socrate et à Platon, que tous les biens devraient être communs : ceci ne pourrait que conduire à des dissensions et des conflits ! Mais il faut que chacun sache maîtriser le désir insatiable « que li hons a d'aquerre » (p. 243), le maintenant dans les limites de la raison et de la mesure. Henri de Gauchy attend des rois, princes et seigneurs qu'ils apprennent « a eus soustenir et gouvernir selon [lor] estat » (p. 245) ; il distingue les manières licites et illicites de s'enrichir, condamnant surtout l'usure « contreire a nature et a droit naturel » (p. 249). De la gestion de l'hôtel, question d'ordre privé, *Li Livres du gouvernement des rois* passe insensiblement à des questions qui touchent au bon fonctionnement de l'État. L'économie glisse vers la politique, et la pensée du clerc se fait l'écho d'un souci majeur pour une population grevée par une fiscalité lourde¹³ tout au long des deux derniers siècles du Moyen Âge. L'auteur du *Mesnagier de Paris* n'y fait-il pas allusion, quand il met en garde son épouse contre les dangers de l'avarice ? En passant, il dénonce – on se demande en quoi une telle remarque pouvait intéresser la jeune femme – les « mauvaiz seigneurs qui par grosses amendes tolent la substance de leurs povres sugets »¹⁴.
- 8 Là où Jean de Salisbury se contentait de suggérer le problème, Henri de Gauchy s'appuie sur l'autorité d'Aristote pour développer une réflexion sur la gestion économique du domaine privé autant que du domaine public. Chez Philippe de Mézières, dame Vérité fait un pas de plus en direction d'une véritable science politique, quand elle met le doigt sur les plaies de l'administration dans *Le Songe du Vieil Pelerin*¹⁵. Le « Tiers Livre », plus particulièrement consacré aux devoirs du roi, propose une liste de mesures concrètes (nous y reviendrons) pour résoudre les problèmes financiers endémiques dont souffre la France à la fin du XIV^e siècle. Il faut, dit Vérité au jeune Charles VI, limiter le nombre des officiers, préférer l'éclat d'un hôtel où l'ordre est respecté, où l'indécence et

l'extravagance des vêtements sont condamnées, à une cour fastueuse qui incite ses membres à une vie bruyante et dissipée. La majesté royale ne justifie pas tous les excès, bien au contraire ! Les idées des théoriciens du pouvoir trouvent des échos jusque sous la plume d'un poète de cour tel Eustache Deschamps, quand il invite dans une ballade¹⁶ empereurs, rois et princes à contrôler l'administration de l'hôtel... et du royaume : qu'ils confient des charges seulement aux officiers et aux serviteurs dont les mobiles ne sont ni l'avarice ni la convoitise !

- 9 À la fin du Moyen Âge, les implications utilitaires de la réflexion autour de la largesse, l'avarice et l'apparat gagnent du terrain. Indice d'une diffusion plus large de la pensée aristotélicienne dans le sillage des écrits de Thomas d'Aquin¹⁷, le discours politique se conçoit comme une branche de la philosophie *pratique*. Christine de Pizan partage cette conception d'une morale orientée aux besoins du plus grand nombre¹⁸ ; elle se montre sensible aux ravages causés par la luxure, la fraude et l'avarice dans un royaume mal dirigé. Au début du *Livre de l'advison Cristine* (1405), la France se plaint, sous le nom de Libera, plus particulièrement de cette « dame vieille, pale, rechignée »¹⁹, aux mains démesurées et aux ongles crochus, qu'est Avarice : « moleste du monde » (p. 38), celle-ci ose désormais s'afficher partout sans la moindre vergogne. Source de dissensions entre les membres de la nation, elle est à l'origine des malheurs du pays. Même s'il est tentant de voir dans le discours de Libera une attaque contre les abus de pouvoir que se permettent les hauts fonctionnaires, voire une critique implicite de certains membres de la famille royale²⁰, on ne saurait oublier que la critique englobe la société tout entière, qu'il s'agit d'abord d'une « vitupere des vices en general ». Le peuple est aussi coupable que les grands, ces « enflez devant dis tres puissans » (p. 32) dont Libera dénonce plus précisément l'orgueil démesuré, qui reste le vice par excellence de la noblesse.
- 10 En considérant que l'avarice n'est pas un trait spécifique du prince, mais que le danger vient de son omniprésence dans la société, Christine de Pizan rejoint son contemporain Eustache Deschamps. Quand ce poète brosse le portrait du souverain idéal, il le fait pourtant volontiers dans la meilleure tradition courtoise, l'exhortant à être « preux et vaillans, doulz, larges et courtois »²¹. Largesse et avarice sont bien incompatibles, mais lorsque Deschamps condamne ce vice, il change volontiers d'optique en adoptant un vocabulaire issu des *miroirs* aristotéliciens : l'avarice est dénoncée au nom de la justice, de l'équité et de la raison, si nécessaires au bon fonctionnement de l'État. C'est là une pensée récurrente au tournant du XIV^e au XV^e siècle. Quand Laurent de Premierfait condamne le roi « larron »²², indifférent à la justice et à la pitié, les propos de l'humaniste font, sans qu'il y ait d'influence directe, écho à la ballade du poète : les deux écrivains sont marqués par le discours politique ambiant. Si le souverain doit « avarice haïr mortelment »²³, comme le dit Deschamps, c'est pour le bien du peuple plutôt qu'au nom de sa propre perfection morale. Personnage exemplaire, il évitera certes de se laisser aller au vice, mais il en combattrait aussi (et surtout) les manifestations parmi ses sujets (ball. MC), car :
- (... ...) ; cilz runge comme chiens
Le bien commun quant il veut convoiter
Et amasser. (...)
(ball. MCCLXIII, vv. 22-24)
- 11 L'avarice touche au bien commun : le prince doit garantir la libre circulation et une distribution équitable de la richesse, empêcher toute forme de thésaurisation, afin d'assurer le bonheur général. Eneas est condamné, toujours dans la même ballade, parce que sa cupidité l'a conduit à s'entendre avec l'ennemi grec : en préférant le *bonum*

privatum au *bonum comune*, il a provoqué la ruine de Troie, achevant l'œuvre de Pâris qui, poussé par la luxure, avait enlevé Hélène et déclenché la guerre. Bien que l'avarice du mauvais seigneur ait des répercussions particulièrement néfastes sur l'ensemble de la société, la mise en garde vaut à l'échelle de n'importe quel individu : « le bien commun doit tout homme garder » (ball. MCCLXIII, v. 1), clame le poète, plaçant chaque membre du corps social face à sa responsabilité d'*animal politicum*, une idée vulgarisée à la fin du Moyen Âge à travers des florilèges largement diffusés, comme les *Auctoritates Aristotelis*²⁴.

- 12 Sensibles aux ravages que provoquent l'avarice et la cupidité, soit Eustache Deschamps, soit Christine de Pizan la considèrent comme une maladie sociale à laquelle il faut trouver un remède. Mais pourquoi la poétesse ne fait-elle qu'effleurer la question économique, quand, renouant avec la tradition des *miroirs*, elle s'adresse directement au souverain pour le former à l'art de gouverner ? Dans *Le Livre du corps de policie*, rédigé pour le dauphin Louis de Guyenne peu après *L'Advision*, le chapitre sur la « libéralité »²⁵ fait suite aux remarques concernant l'amour que le roi doit porter à ses sujets et précède les pages qui mettent en évidence sa « debonnaireté ». Ses dons sont une manifestation de l'humanité et de la clémence que, dans une perspective chrétienne, les clercs²⁶ n'ont cessé de réclamer du bon prince. Comme chez Jean de Salisbury, les enjeux moraux s'imposent chez Christine de Pizan au détriment d'une réflexion sur les rouages économiques qui assurent le bon fonctionnement de l'Etat. Tout tend au général : elle cite les Pères de l'Eglise, mobilise des *exempla* tirés de l'histoire antique et fait ainsi valoir une érudition non seulement digne d'un clerc, mais propose une réflexion qui, sur ce point, reste largement atemporelle, indépendante d'un contexte historique précis.
- 13 Le lecteur a de quoi s'étonner, quand il voit *Le Livre du corps de policie* éviter tout effet référentiel, de manière à se retrouver en porte-à-faux avec la pensée aristotélicienne du XIV^e siècle, si sensible aux problèmes que pose la bonne gestion du royaume. La question était d'actualité pour le prince, quand Nicole Oresme ou Philippe de Mézières ont pris la plume avec l'espoir de réformer l'État en contribuant à la reconstruction du pouvoir central. Elle l'est encore pour Christine de Pizan, mais dans une perspective qui a complètement changé. L'économie trouve sa place dans une *laudatio temporis acti*, lorsqu'elle célèbre le règne de Charles V²⁷ le Sage ou dans un *vituperium* pour dénoncer le déclin du pays : sous le voile de l'allégorie, Libera flagelle les vices des Français d'un point de vue moral bien plus qu'elle ne propose des solutions pratiques. Quand il s'agit du présent, les questions soulevées par la circulation de l'argent seraient-elles envisagées d'un point de vue exclusivement critique ?
- 14 Une fois pourtant, Christine de Pizan fait de la question économique une matière à réflexion : c'est quand elle s'adresse aux femmes, et aux femmes seulement. Dans *Le Livre des trois vertus*, destiné à la jeune Marguerite de Bourgogne qui venait d'épouser Louis de Guyenne en 1404, elle consacre un chapitre entier²⁸ à la nécessité, pour une princesse et future reine, de contrôler en personne les revenus et les dépenses de son hôtel : il ne faut pas que ses officiers s'enrichissent aux dépens du pauvre peuple ! Sans une bonne gestion des finances, la « largece et la liberalité » (chap. 20), qui sont « chose aduisant » (p. 77) à son statut, ne seraient pas possibles. En cela, la sage princesse rejoint le bon prince, et Christine de Pizan emprunte au *Policraticus* l'exemple de la générosité de l'empereur Titus aussi bien dans *Le Livre des trois vertus* que dans *Le Livre du corps de policie* : pour le seigneur comme pour son épouse, la libéralité est une source de gloire et une voie vers le salut. En affirmant l'importance de la gestion économique pour une princesse, Christine de Pizan

comble une lacune – volontaire, puisqu'il s'agissait d'instruire un public d'hommes – des *miroirs des princes* en exaltant le rôle, indirectement politique, de la gestion de ses fonds propres par la princesse : elle aussi doit penser au bien public.

- 15 Quand Christine de Pizan écrit par contre un miroir adressé au dauphin, la question économique ne semble plus avoir droit de cité. Si le contrôle des finances permet aux femmes d'affirmer leur dignité et, au-delà, leur utilité au sein du royaume, le rôle premier des princes de France est ailleurs en ces temps de discorde. Confrontée au danger de la guerre civile, Christine de Pizan déplace les accents dans *Le Livre du corps de policie*. Il s'agit de parer au plus pressé dans un pays malade, actualisant le discours là où le bât blesse, afin de montrer au futur roi la voie vers la paix, dernier espoir pour le royaume de retrouver la stabilité et la grandeur perdues. L'économie de la cour et l'administration du pays, questions de premier plan en des temps de prospérité, ne sont pas d'actualité au moment où les Armagnacs et les Bourguignons s'affrontent – si ce n'est pour dénoncer, de concert avec les humanistes et Alain Chartier, le goût effréné du luxe, la fringale des richesses à la cour des grands, qui sont à l'origine d'une fiscalité galopante et, par conséquent, des revers du pays²⁹... comme l'est aussi, mais on ne l'a guère relevé, la colère du prince. Il s'agit pourtant d'un problème régulièrement abordé dans le discours sur le pouvoir au Moyen Âge, car ce mouvement de l'âme est étroitement lié à la question du bon gouvernement et, dans la pensée de Christine de Pizan, il est indissociable d'une réflexion sur la guerre civile et sur ses causes profondes.
- 16 De l'Antiquité au Moyen Âge chrétien, l'attitude face à la colère – en-dehors évidemment des combats où, dans la tradition du *ménos* grec, on la considère volontiers comme la passion nécessaire au héros pour se dépasser – reste ambivalente. Baudolino, le narrateur du roman éponyme d'Umberto Eco, dans lequel il raconte sa vie sur l'arrière-fond de la prise de Constantinople en 1204, nous le rappelle, quand il commente une aventure au cours de laquelle, loin de céder à son désir de vengeance, il a su se maîtriser face à son ennemi :

Mi aveva insegnato un volta Zosimo che la collera più di ogni altra passione sconvolge e turba l'anima, ma talora l'aiuta. Quando infatti l'usiamo con calma contro gli empi e i peccatori per salvarli o confonderli, procuriamo all'anima dolcezza, perché andiamo diritti allo scopo della giustizia.³⁰
- 17 D'un côté, il y a l'accès de colère qui, mettant l'homme hors de lui-même, est une signe de faiblesse et s'identifie, selon le célèbre adage d'Horace (*ira furor brevis est*³¹), à une crise de folie, une perte momentanée de la maîtrise de soi ; de l'autre, il y a une forme de colère réfléchie qui, s'opposant à la molle indifférence, se révèle utile à la communauté, si elle est mise au service d'une cause juste. La distinction se rencontre déjà dans les œuvres d'Aristote dont Sénèque et Cicéron n'ont pas manqué de critiquer l'étrange indulgence face à cette passion³². Le Moyen Âge a trouvé chez le Stagirite aussi bien des sentences où s'exprime une condamnation de la colère, source de cruauté et d'injustice³³, que des sentences qui la justifient dans certaines situations. Il suffit de feuilleter une nouvelle fois les *Auctoritates Aristotelis* pour retrouver sa pensée réduite à des fragments contrastants :

Non irasci in quibus oportet, insipientis est ;
Ira est feminarum inimicitiae et odii.³⁴
- 18 Mieux que personne, Lactance a résumé les positions contradictoires et dégagé les enjeux du débat dans le *De ira Dei*³⁵, écrit au début du Polycratius siècle. Il y prend le contre-pied de la pensée stoïcienne, selon laquelle la colère serait incompatible avec la majesté divine (*De ira* 5, 1-6) : comment, argumentent notamment Sénèque et, à sa suite, le chrétien

Arnobé³⁶, s'imaginer Dieu bouleversé, les yeux flamboyants, le visage pourpre, bégayant et tremblant comme un homme en proie aux passions ? Pour les stoïciens, la colère est un signe de faiblesse qui fait de l'homme un non-sujet, le ravalant au rang de la femme et de l'enfant sans raison, voire à celui de l'animal³⁷. Quand elle aveugle les puissants, elle devient dangereuse pour la communauté, car, sous l'effet de l'émotion, ceux-ci se laissent aller à répandre le sang et à détruire les villes avant que la raison n'ait eu le temps d'intervenir. La colère messied au bon prince autant qu'au philosophe et, à plus forte raison, à Dieu qui, dans sa perfection, ne saurait être un agent du mal.

- 19 Lactance, au contraire, voit dans la colère un instrument de justice (16, 4-8). Il est à ses yeux impensable que Dieu reste impassible face aux impies et aux sacrilèges. Il existe une *ira iusta* (17, 15), à travers laquelle se manifeste la bonté divine et que l'homme (surtout le prince) doit éprouver à l'égard du coupable – comme Baudolino qui frappe Zosimo avec calme, dans les limites qu'il s'est imposées à lui-même. Loin d'être incompatible avec la raison, une telle colère est profondément raisonnable : au contraire de Cicéron (*Tusc.* 4, 44), qui la définissait comme une *libido ulciscendi*, un désir de vengeance, Lactance y reconnaît ce mouvement de l'âme qui se dresse pour corriger les péchés³⁸. Mais, bien qu'il porte son attention sur l'objet de la colère plutôt que sur le mécanisme psychologique, s'intéressant (pour reprendre la terminologie de Galien³⁹) à l'*actio* plutôt qu'à l'*affectus*, Lactance ne nie pas les risques d'une dérive possible. Tandis que Dieu sait toujours maîtriser sa colère, la modérer en attendant le moment propice pour faire éclater sa justice au grand jour, l'homme se laisse facilement entraîner par la passion du moment, incapable, dans sa faiblesse, de la dominer (21, 8). C'est ce qui arrive à Moïse au mont Sinaï quand, à la vue du veau d'or, il brise les tables de la loi ; contrairement à Dieu qui sait revenir sur la colère qu'il éprouve à l'égard du peuple d'Israël, Moïse se laisse aller à sa fureur mortifère⁴⁰.
- 20 La distinction entre une bonne et une mauvaise colère a traversé le Moyen Âge. Elle a été diffusée auprès d'un public laïc par des ouvrages de vulgarisation comme *Le Miroir du Monde*, déjà évoqué, et dans lequel frère Laurent, confesseur de Philippe III le Hardi, a puisé pour écrire la *Somme le Roi* quelques années plus tard. Même si l'auteur anonyme du *Miroir* énumère l'*ire* parmi les péchés capitaux, il loue la colère « que les sains homs ont encontre péchié »⁴¹, cette même « yre »⁴² que les errements des Français font naître dans le cœur de Libera chez Christine de Pizan. *Furore Domini plenus sum* (Jér. VI, 11) : la colère des prophètes, envoyés par Dieu pour rétablir la loi, est une vertu. Il faut par contre parler de vice, ajoute *Le Miroir*, « quant on se courrouche sans raison » (p. 108) et agit, comme le disait Cicéron, poussé par un désir de vengeance. « Homecides et guerres » (p. 113) sont les fruits amers de la colère qui, insufflée par le diable⁴³, conduit l'homme à se comporter comme Hérode quand, « pour la hayne que il avait à lh(es)ucrist » (p. 113), il ordonna le massacre des Innocents. La fureur transforme le prince en un tyran sourd aux injonctions de la raison, dangereux pour la communauté par le pouvoir dont il dispose. Tout est perdu, remarquait déjà Sénèque⁴⁴, quand Fortune permet tout ce que la colère conseille à l'homme. De leur côté, les *Proverbes* bibliques incitaient à ne pas provoquer l'*ire* terrifiante du puissant :

Sicut rugitus leonis ita terror regis
Qui provocat eum peccat in animam suam
 (Prov. XX, 2 : cf. XIX, 12 et XVI, 14)

- 21 Des voix se sont pourtant élevées au Moyen Âge, qui justifient la colère du prince. Les exégètes avaient trouvé dans les guerres d'Israël une source de métaphores militaires

pour dire l'aspect terrifiant de la *potestas* royale – au point que Philippe Buc⁴⁵ a pu constater un approfondissement du thème de la violence comme fondement du pouvoir au XII^e siècle. Si Arthur, marqué par l'idéal courtois, réussit toujours à se maîtriser, certaines chansons de geste, voire des chroniques, brossent à l'époque le portrait d'un Charlemagne prompt à la colère. Ce courroux, qui fait trembler les vassaux, ne traduit pas nécessairement une faiblesse, ainsi qu'on l'a souvent affirmé ; il s'inspire de la conception germanique d'un pouvoir royal redoutable et incontesté⁴⁶. Pour les Plantagenêt, l'*ira*, pourtant décriée par l'opposition cléricale, était un instrument de gouvernement, une manière de faire sentir à leurs sujets la puissance dont ils disposaient ; au XII^e siècle toujours, les clercs ont volontiers justifié l'*indignatio* et l'*ira*, considérées comme les moteurs de bien des décisions et de bien des actions de l'empereur Frédéric Barberousse⁴⁷.

- 22 Jean de Salisbury a élevé la voix contre de telles revendications, plaidant – après d'autres, il est vrai – pour la présence d'un roi lettré sur le trône afin d'assurer le bonheur du pays. Le *Policraticus* exalte la *scientia* et n'accorde aucune place à la *crudelitas* dans l'exercice du pouvoir. L'idéal courtois de la mesure semble avoir joué un rôle dans le modèle, de plus en plus important au XIII^e siècle, d'un roi lent à la colère⁴⁸. C'est le point de vue que défendront également les *miroirs des princes* à la fin du Moyen Âge, mais en déplaçant sensiblement l'accent : le roi n'est plus perçu comme un être violent que le clerc doit rappeler à l'ordre, mais comme une personne capable, par la lecture, d'intérioriser les principes de la morale et de la sagesse⁴⁹. La colère est désormais considérée comme une passion qu'il faut, selon les idées développées par Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque* (IV, V, 1-14), savoir maîtriser. Les *regimina* à partir de Gilles de Rome ne condamnent pas pour autant toute manifestation de la colère, car depuis saint Thomas d'Aquin se pose la question des aspects bénéfiques d'un « appétit » inscrit par la nature dans l'homme et qui, par conséquent, peut, mais ne doit pas s'identifier au péché⁵⁰. Les jugements des théoriciens du pouvoir sur la colère sont susceptibles de subtiles nuances et, surtout, ils lui accordent un intérêt variable, selon les impératifs du moment et l'idée qu'ils se font de la majesté royale en cette fin du Moyen Âge.
- 23 Traduit en 1372 par Denis Foulechat sur ordre de Charles V, le *Policraticus* devient un texte de référence aussi pour un public laïque. Même si on le lit avec un regard nouveau, conditionné par les *miroirs* d'inspiration aristotélicienne, son succès témoigne d'une continuité de pensée qu'il convient de ne pas négliger, si l'on ne veut pas offrir une vision réductrice d'un changement peut-être moins radical qu'il n'y paraît. Selon le quatrième livre, dans lequel le tyran est opposé au bon prince, ce dernier se caractérise par « l'attrempance de la justice » et par sa « debonnaireté » (chap. 8⁵¹). Comparé au médecin, il se met au service du bien commun en corrigeant les rigueurs nécessaires de la justice par les effets d'une bonté réfléchie. Il faut savoir « punir sagement » (p. 75), à l'image de Plutarque qui fit fouetter un esclave fautif, sans qu'il ne se départît à aucun moment de son calme. Le clerc voit dans la scène un modèle à suivre « par especial a touz ceulz qui sont en seignourie » (p. 75), car on ne saurait exercer la justice avec les traits défigurés par la colère. Sans que le texte ne le dise explicitement, il suggère l'incompatibilité de la majesté royale et de la dérive passionnelle dans la droite ligne de la pensée stoïcienne.
- 24 Jean de Salisbury ne s'intéresse pas à la colère en tant que mouvement de l'âme. Il lui consacre quelques lignes en passant, au détour de sa réflexion sur l'exercice de la justice. Différente sera l'attitude de Gilles de Rome qui, marqué par la pensée aristotélicienne,

était particulièrement sensible au problème des passions, incontournable pour le clerc qui veut éduquer le prince. À la lecture de son traité et de la traduction d'Henri de Gauchy – fidèle en ce qui concerne les grandes lignes, mais évacuant, dans un effort de vulgarisation, les références érudites de sa source, réservées aux clercs⁵² –, apparaît à première vue un effet de continuité plutôt que de rupture avec le *Policraticus*. Le *Livre du gouvernement des rois* rejoint la pensée de Jean de Salisbury dans la mesure où il évoque le problème de la colère d'abord dans le contexte de la « debonairété »⁵³. À la suite de Jean de Salisbury (et de Cicéron !), il n'admet pas que le prince agisse par désir de vengeance, car « ire et courout empêche le jugement de reson et d'entendement » (p. 84). On perçoit, en filigrane, l'idéal de la maîtrise de soi, que revendique aussi Saint Louis ; mais le tempérament fougueux, voire colérique du roi, le conduit, selon Joinville⁵⁴, à céder parfois à des mouvements d'une violence exagérée. Pour mériter le titre de prud'homme auquel il aspire, le bon prince se doit d'observer le difficile équilibre entre les sentiments contraires, entre l'excès dans le bien et l'excès dans le mal. Telle est la pensée qu'Henri de Gauchy va systématiquement développer dans la troisième partie du premier livre, consacrée aux émotions que le jeune prince apprendra peu à peu à gérer.

- 25 Afin d'assurer le « profit commun et le bien du reame » (p. 102), le roi doit savoir, comme un bon médecin – la métaphore est récurrente dans la réflexion politique au Moyen Âge –, à quels « movemenz de courage » (p. 98) il lui faut se fier. Selon l'objet sur lequel porte son action, le prince suivra soit l'« esperance » (p. 104) qui l'incite à entreprendre de grandes choses en connaissance de cause, soit il écouterait la « desesperance » (p. 106), quand il s'agira de reconnaître les limites de son propre pouvoir. Il penchera, en fonction de la situation vers la crainte ou vers la hardiesse, mais toujours avec mesure et en accord avec la raison. De même, les puissants « se doivent avenaument contenir en courrouz et en debonereté » (p. 108). La réflexion sur la colère trouve ainsi sa place dans un véritable traité sur les passions. Si le traducteur de Gilles de Rome condamne l'« ire et courouz desordenez » (p. 108), il les distingue toutefois de la haine qu'il juge, à la suite d'Aristote⁵⁵, autrement plus pernicieuse pour le royaume. C'est que la haine reste imperméable à la pitié, car elle ne sert pas, comme la colère, à l'individu pour rétablir son autorité face à celui qui, par l'injure ou le mépris, l'a mise en question ; elle veut au contraire la mort de l'autre, son anéantissement. L'envie et la haine sont de mauvaises pulsions, tandis que la colère peut servir la vertu, quand elle vient au moment juste : le prince réalisera alors avec plus de vigueur ce que la raison et la justice lui commandent de faire.
- 26 Par-delà un vocabulaire commun, au centre duquel se retrouvent la « debonairété » et la « justice », le changement d'éclairage l'emporte sur la continuité, quand on passe de Jean de Salisbury à Gilles de Rome ou à son traducteur, Henri de Gauchy. En un siècle, la notion de la colère s'est en large mesure détachée du système des péchés capitaux et de l'influence biblique pour être traitée en mouvement de l'âme. Jean de Salisbury avait élaboré sa réflexion sur le pouvoir en commentant le célèbre passage du *Deutéronome* (XVII, 14-20), déjà cité, et dont les *miroirs des princes* se sont si souvent inspirés au Moyen Âge⁵⁶. Il rattache ses remarques sur la justice et la modération au *timor Domini*, à cette crainte du Seigneur qui est la source de toute sagesse selon la Bible⁵⁷. Le *Livre du gouvernement des rois* par contre s'ouvre sur une référence à *La Politique* d'Aristote et entend enseigner au prince à gouverner selon les lois de la nature, de manière à ce qu'il soit capable d'assurer la durée de son règne et de sa dynastie. Même lorsqu'il aborde la « vertu d'umilité » (p. 103), Henri de Gauchy n'y voit pas, comme saint Augustin⁵⁸, la

soumission du chrétien qui admet la toute-puissance de Dieu et reconnaît la vanité de ce monde. Il l'identifie, dans le sillage de saint Thomas d'Aquin (*Summa Theologica*, 2, 2, 161), à la capacité de l'homme à prendre conscience de ses défauts et de ses limites, puis d'agir en conséquence, pour son propre profit ainsi que pour celui du pays, quand il s'agit du prince.

- 27 Au XIV^e siècle, les théoriciens du pouvoir mesurent désormais les vertus et les vices du prince à l'aune du bien commun. Le seigneur est responsable de ses actions devant les hommes et l'histoire plutôt que devant Dieu. On entrevoit ici le glissement du *miroir*, essentiellement moral, vers un art de gouverner⁵⁹ aux visées avant tout pragmatiques. Le souci principal n'est plus d'énoncer des normes de conduite qui feraient du roi un modèle de comportement pour les autres hommes dans une perspective chrétienne. L'optique politique l'emporte largement dans les traités, mais la conception du prince comme miroir vivant ne disparaît pas pour autant. Elle reste un véritable lieu commun, au point de s'imposer jusque dans la poésie lyrique. C'est ce point de vue moral qu'Eustache Deschamps défend à la cour de Charles VI, quand il exige du prince qu'il apprenne à se maîtriser non pas pour être apte à gouverner le royaume, mais pour que ses sujets trouvent en lui un exemple de bonnes mœurs :

Car seignourir se doit premierelement
Et corrigier pour l'exemple d'autrui
Qui veult avoir commun gouvernement
Si qu'on voie toute bonté en lui.⁶⁰

- 28 Eustache Deschamps prolonge un discours des plus traditionnels, quand il place dans les vers suivants l'amour de Dieu et de l'Eglise en tête des qualités requises pour être un bon roi. Il s'éloigne des *régimes des princes* contemporains qui envisagent les péchés et les passions essentiellement dans leurs effets sur l'individu et sur la communauté politique – même si le discours, chez Henri de Gauchy, reste des plus généraux. Jamais le traducteur de Gilles de Rome ne propose d'exemples concrets, ni quand il parle de l'avarice, ni quand il est question de la colère. C'est au roi, formé à l'école du clerc, d'actualiser son enseignement dans l'exercice quotidien du pouvoir ; c'est lui qui contrôle les finances du royaume, qui sait maîtriser sa colère face à ses sujets ou face à ses ennemis. Maître des *dicta*, le clerc ne l'est pas des *facta* : seul le prince a le pouvoir de façonner la réalité selon l'idéal.
- 29 L'exemple d'Eustache Deschamps en offre la preuve éclatante : l'évolution est loin d'être linéaire. La tradition persiste à côté de l'innovation, il y a des ruptures et des retours, des hésitations et des contaminations. Le choix est à la fois tributaire de la culture de l'auteur, de l'influence de son milieu et des préoccupations du moment, voire des lois auxquelles obéit le genre dans lequel il écrit. Christiane Raynaud⁶¹ a trouvé dans les chroniques et dans différents romans de la fin du Moyen Âge aussi bien des exemples de colère légitime que de colère sans motif valable, voire des scènes où se manifeste une colère sans frein, comme celle qui conduit Alexandre à assassiner Clitos. La philosophie « pratique » n'a pas signé l'arrêt de mort de la morale : celle-ci continue à vivre dans des œuvres de fiction qui (nous y reviendrons) s'ouvrent également à l'influence des *miroirs*. Les contraires peuvent ainsi s'allier, et on se gardera de succomber au mirage du progrès, en voyant dans l'histoire littéraire (et dans l'histoire tout court !) une suite bien ordonnée d'étapes qui nous rapprocheraient, échelon après échelon, de la modernité !
- 30 Même au sein des écrits issus de la tradition des *miroirs des princes*, ceci n'est pas le cas. Chez Gilles de Rome, Henri de Gauchy, Philippe de Mézières et Christine de Pizan,

l'intention didactique et les liens avec l'actualité sont plus marqués qu'ils ne le sont dans les chroniques qui proposent un récit rétrospectif, ou dans les romans qui transposent le lecteur dans un jadis lointain, plus ou moins imaginaire, où la *delectatio* l'emporte volontiers sur l'*utilitas*. Les changements d'éclairage auxquels la colère est soumise sont d'autant mieux perceptibles que les auteurs des *miroirs* lui consacrent souvent un chapitre à part, alors que les évocations de la colère se retrouvent disséminées, voire noyées dans le flot du récit, que ce soit dans les romans de chevalerie ou dans les chroniques. L'absence même du thème devient ainsi significative : dans *Le Songe du Vieil Pelerin*, dame Verité ne touche pas un mot de la colère, quand elle explique la première partie de l'échiquier royal, celle consacrée à la conduite à observer par un suzerain. Elle se penche par contre longuement sur les questions économiques, allant jusqu'à proposer des mesures pour régler les péages et empêcher toute forme d'usure, de manière à encourager le commerce par lequel la France retrouvera sa prospérité et le roi sa puissance :

Le roy doncques qui sera garny de telx marchans par la bonte de Dieu sera bien garde de pauvreté et aura bien de quoy resister a tous ses ennemis sans trop grever son peuple⁶².

- 31 Dame Verité propose au jeune Charles VI, nouveau Moïse, un programme de gestion économique qui – elle ne manque pas de le souligner – traite de la « pratique » ; elle le lui présente comme le moyen d'« afranchir le royaume de Gaule de toute cruaulte et tyrannie »⁶³. Il n'y a pas de place, dans ce vaste projet, pour la colère, abordée par Gilles de Rome dans la première partie du *De regimine*, celle où le futur roi apprend à se maîtriser lui-même : c'est qu'elle appartient aux présupposés du discours de dame Verité qui s'adresse à un prince dont l'intégrité morale ne fait aucun doute. Ardant défenseur d'une *reformatio regni*, dans laquelle se reflètent des idées chères aux Marmousets⁶⁴, Philippe de Mézières néglige les mouvements de l'âme, car le côté (inter)individuel de l'art de gouverner ne fait pas le poids face aux enjeux collectifs – surtout en un moment où tous les espoirs semblent permis depuis que Charles VI a pris en main les affaires du royaume. Chevalier mystique, Philippe de Mézières pense, par-delà les besoins de la nation, à ceux de l'humanité tout entière : il s'élève, par la bouche de Verité, contre un dysfonctionnement généralisé de la société et y répond en formulant un projet pour éradiquer les vices à la fois dans l'Église et dans le siècle grâce à la politique proposée au roi de France, nouveau guide d'une chrétienté purifiée⁶⁵. La réorganisation de la justice et de l'économie du royaume jusque dans les plus petits rouages de l'administration est un premier pas vers l'utopie... qui n'exclut pas le souci du détail concret, bien au contraire !

- 32 Placée sous un éclairage différent, la colère peut pourtant se révéler fatale pour le sort même du pays. Dans *Le Livre du corps de policie*, Christine de Pizan renoue avec *Le Policratique*, dont elle invoque par deux fois l'autorité. Comme Jean de Salisbury, mais aussi comme son contemporain Eustache Deschamps⁶⁶, elle place l'éducation et l'action du prince sous le signe du *timor domini* – lieu commun de la pédagogie royale à la fin du Moyen Âge :

Le bon prince qui aimera dieu craindra a faire quelconque chose contre sa reverence et commandement, et metra paine de savoir toutes les choses qu'il doit faire et lesquelles non.
(*Policie*, p. 9)

- 33 Comme Jean de Salisbury encore, Christine fait du roi une *imago deitatis* en le considérant « come viccaire de dieu en terre » (p. 10). Le prince est, selon ce qui pour nous relève du

langage évangélique, mais pourrait tout aussi bien être d'origine aristotélicienne⁶⁷, le bon pasteur de son peuple ; il sera donc « debonnaire et benigne », mais aussi « craint et douté » (chap. I, 21) afin qu'on lui obéisse, notamment en temps de guerre, et que sa justice soit respectée. Deschamps ne dit pas autre chose dans une ballade au titre parlant, « Comment tous roys et princes se doivent faire doubter et obeir en tout cas » (n° CCXCVI), laquelle met en évidence l'aspect terrifiant de la royauté au détriment de la nécessité de se faire aimer par ses sujets, développée dans d'autres pièces lyriques. Avec bon nombre de leurs contemporains, les deux auteurs affirment ainsi la sacralité de la fonction royale⁶⁸. Ils considèrent que gouverner, c'est imiter Dieu qui vous a placés au sommet de la hiérarchie sociale⁶⁹ – une conception que Watriquet de Couvin avait illustré quelques décennies plus tôt de manière saisissante dans *Li Miroirs aus princes* (1327). Le récit raconte comment un roi, irrité à juste titre par l'inconduite de son jeune frère adonné au « mondains deduis » (v. 139), le condamne à mort, le fait arrêter en pleine nuit et amener devant son trône sans le moindre avertissement, sans la moindre explication :

D'ire enflamez sembla et chaus
Li rois quant son baillif entent ;
Mais Diex set bien à quoi il tent,
Ainsi le sueffre à esmaier
Pour la paour Dieu essayer.⁷⁰

- 34 Sur terre, le roi se substitue à Dieu dans sa colère terrifiante, incompréhensible à sa victime, mais parfaitement maîtrisée, car différée et intégrée à un projet éducatif mûrement réfléchi. La mise en scène de la colère est un acte de justice ; elle est salutaire, puisqu'elle amène le jeune prince à choisir enfin une vie qui répond aux exigences de son rang et aux obligations morales qu'il implique.
- 35 Comme leur prédécesseur, Christine de Pizan et Eustache Deschamps participent à la légitimation du pouvoir absolu, mais ils déplacent, dans le sillage des *miroirs* aristotéliens, sensiblement l'accent vers le « profit commun » (v. 671), vaguement évoqué par Watriquet qui s'intéresse à la perfection morale de l'individu bien plus qu'aux effets du bon gouvernement sur l'ensemble de la société. Par-delà les liens avec une pensée politique, dont certains aspects tendent à devenir des lieux communs au XIV^e siècle, Eustache Deschamps et Christine de Pizan renouent avec les miroirs carolingiens : déjà Hincmar⁷¹ avait fait observer que le seigneur ne saurait imposer son autorité, si sa fermeté d'âme (*fortitudo animi*) ne le faisait à la fois aimer et craindre de ses sujets.

NOTES

1. Essais II, 31: « De la colere ».

2. Voir notre article « *Traictier de vertu au proufit d'ordre de vivre* : plaidoyer pour une relecture de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan, published in honour of Liliane Dulac*, publ. by A. J. Kennedy in collaboration with R. Brown-Grant, J. C. Laidlaw and C. Müller, Glasgow, University Press, 2002, vol. 2, pp. 585-601. Notre

- recherche rejoint sur certains points les remarques de J. Quillet, *D'une Cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris, Champion, 2001, chap. IV, 2 (Philippe de Mézières) et IV, 6 (Christine de Pizan).
- 3.Cf. K. L. Forhan, « Reflecting Heroes. Christine de Pizan and the Mirror Tradition », *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, éd. par M. Zimmermann et D. De Rentiis, Berlin/New York, De Gruyter, 1994, pp. 189-196, ainsi que « Reading backward. Aristotelianism in the Political Thought of Christine de Pizan », *Au Champ des escriptures (III^e Colloque International sur Christine de Pizan. Lausanne, 18-22 juillet 1998)*, éd. par E. Hicks avec la collaboration de D. Gonzalez et Ph. Simon, Paris, Champion, 2000, pp. 359-381 ; *The Political Theory of Christine de Pizan*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- 4.Cf. L. K. Little, « Pride goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom », *The American Historical Review*, 76, 1971, pp. 16-46.
- 5.*Le Mireour du Monde, manuscrit du XIV^e siècle découvert dans les archives de la commune de La Sarra*, éd. par F. Chavannes, Lausanne, G. Bridel, 1845, p. 135.
- 6.Cf. J. Le Goff, « La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge », *Un Autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 1265.
- 7.Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 406-407.
- 8.Traduction selon *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372)*, livre IV, éd. par Ch. Brucker, Nancy, Presses Universitaires, 1985, p. 33: « Tu n'avras pas desmesurés tresors d'or ne d'argent ».
- 9.Cf. D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1992, pp. 400-402.
- 10.Cf. C. Casagrande et S. Vecchio, *I Sette Vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 116-117.
- 11.Sur les variations culturelles auxquelles a été soumise la générosité, cf. A.J. Greimas, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991, pp. 154-155.
- 12.*Li Livres du gouvernement des rois, a XIIIth Century Version of Egidio Colonna's Treatise De regimine principum*, éd. par S. P. Molenaer, New York, AMS Press, 1966 (= reprint de l'édition de New York et Londres, 1899), livre III, chap. 4 (p. 238).
- 13.Cf. F. Autrand, *Charles VI. La folie du roi*, Paris, Fayard, 1986, pp. 69-85.
- 14.*Le Mesnager de Paris*, éd. par G. E. Brereton et J. M. Ferrier, trad. de K. Ueltschi, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 98.
- 15.Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, éd. par G. W. Coopland, Cambridge, University Press, 1969, vol. II, pp. 208-212 et 224-226. – Cf. J. Krynén, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 195-199.
- 16.*Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, éd. par le marquis de Queux de Saint-Hilaire et G. Raynaud, New York and London, Johnson Reprint, 1966, ballade CCXCV : en attirant l'attention sur l'administration, elle complète la ballade CCXCIV qui invite le prince à s'entourer de sages (le Conseil) et de preux (la chevalerie).
- 17.Cf. J. Quillet, *D'une Cité l'autre*, éd. cit., pp. 87-89.
- 18.Cf. R. Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women. Reading beyond Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 193-206. Mais elle relie les conseils adressés aux dames dans *Le Livre des trois Vertus* à d'autres modèles d'écriture en les plaçant, pour les opposer, dans le sillage du *Mesnager de Paris* et des enseignements du chevalier de La Tour Landry à ses filles.
- 19.*Le Livre de l'advison Cristine*, éd. par Ch. Reno et L. Dulac, Paris, Champion, 2001, p. 30.
- 20.Cf. R. Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defense of Women*, éd. cit., pp. 103-106.

21. Ballade CCCXXXVIII, refrain.
22. Cf. C. Bozzolo, « La Conception du pouvoir chez Laurent de Premierfait », *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV^e siècle*, éd. par C. Bozzolo et E. Ornato, Paris, CNRS, 1992, p. 195.
23. Ballade CLIV, v. 26.
24. *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, éd. par J. Hamesse, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 246, n° 187 : *Homo est animal politicum aptum natum communicare suum conceptum, sive convivere*, tirée de *L'Éthique à Nicomaque* (1169 b 18-19).
25. *Le Livre du corps de policie*, éd. par A. J. Kennedy, Paris, Champion, 1998, chap. I, 14 (p. 23-26).
26. Cf. G. Althoff, « *Ira regis*: A History of Royal Anger », *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, éd. B. H. Rosenwein, Ithaca and London, Cornell University Press, 1998, pp. 64-70.
27. *Le Livre des fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V*, éd. par S. Solente, Paris, Société de l'Histoire de France, 1936-1940, chap. I, 19.
28. *Le Livre des trois vertus*, éd. par Ch. C. Willard et E. Hicks, Paris, Champion, 1989, chap. 19 (pp. 72-76).
29. Cf. J. Blanchard et J.-C. Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002, pp. 61-62 et 95-101.
30. Baudolino, Milano, Bompiani, 2000, pp. 259-260 : « Zosimo m'avait une fois enseigné que la colère perturbe et bouleverse l'âme plus que tout autre passion, mais que parfois elle la seconde. En effet, quand nous l'utilisons avec calme contre les impies et les pécheurs pour les sauver ou les confondre, alors l'âme en éprouve de la douceur, parce que nous allons droit vers le but de la justice » (notre traduction).
31. *Epist.* I, 2, v. 62. L'épître propose une réflexion fondamentale sur les dangers inhérents aux passions, cause première de la guerre de Troie ; elle se clôt sur une invitation à ne pas se laisser aller à la colère.
32. Cf. G. Mathieu-Castellani, « La colère d'Aristote. Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel », *Littérature*, 122, 2001 (*Aristote au bras long*), pp. 75-89.
33. Christine de Pizan, *Le Livre de la paix*, éd. par Ch. C. Willard, 'S-Gravenhage, Mouton, 1958, p. 119, cite Aristote (*Politique* I, 2) et Boèce (*De consolacione Philosophiae*, II, mètre 6) en épigraphe d'un chapitre où elle dénonce la cruauté du mauvais prince.
34. *Auctoritates Aristotelis*, éd. cit., p. 237, n° 71 (« Ne pas éprouver de colère contre ceux qui le méritent est un manque de sagesse ») et p. 266, n° 42 (« La colère, c'est la haine et l'inimitié des femmes »). La première sentence est tirée de *L'Éthique à Nicomaque* (1126 a 4-5), la seconde de *La Rhétorique* (1382 a 1-2).
35. Lactance, *La Colère de Dieu*, éd. et trad. de Ch. Ingreteau, Paris, Éd. du Cerf, 1982.
36. Cf. P. Mastandrea, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia, Paidea, 1988, pp. 9-25. – Autre texte d'importance : Plutarque, « Du contrôle de la colère (*De cohibenda ira*) », *Œuvres morales*, éd. et ol. VII/1, pp. 51-85.
37. Cf. C. Casagrande et S. Vecchio, *I Sette Vizi capitali*, éd. cit., pp. 65 et 69.
38. *De ira Dei*, 17, 20: *Ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis*.
39. « De Hippocratis et Platonis decretis libri IX », *Opera omnia*, éd. par C.G. Kühn, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, 1997, vol. V, pp. 509-510.

40. Cf. M. Faessler, « Tel un souffle brûlant », *La Colère. Instruments des puissants, arme des faibles*, éd. par P. Pachet, Paris, Ed. Autrement, 1997, pp. 97-105.
41. *Le Miroir du Monde*, éd. cit., p. 108.
42. *Le Livre de l'advision*, éd. cit., p. 38.
43. Il est pour le moins étonnant que Jean Delumeau ne consacre aucun chapitre à la colère dans son monumental *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.
44. De ira XVI, 2, dans : Sénèque, *Dialogues*, vol. I, éd. et trad. de A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 83 : *perierunt omnia, ubi quantum ira suadet fortuna permittit*.
45. *L'Ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994, chap. III, 3 : « Sancta violentia » (pp. 197-205).
46. Cf. D. Boutet, *Charlemagne et Arthur*, éd. cit., pp. 392-397.
47. Cf. G. Althoff, « *Ira regis* », éd. cit., pp. 71-73.
48. Cf. P. Hyams, « What Did Henry III of England Think in Bed and in French about Kingship and Anger? », *Anger's Past*, éd. cit., pp. 92-124.
49. Cf. S. Lusignan, « *Vérité garde le roy* ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, pp. 247-248.
50. Sur l'histoire de la colère au Moyen Âge et ce changement, cf. C. Casagrande et S. Vecchio, *I Sette Vizi capitali*, éd. cit., pp. 54-77 (plus particulièrement pp. 67-69).
51. *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372), livre IV*, éd. cit., 1985, p. 65.
52. Sur cette simplification, cf. J. Krynen, *L'Empire du roi*, éd. cit., pp. 179-185.
53. *Li Livres du gouvernement des rois*, éd. cit., livre I, chap. 28 (pp. 83-85).
54. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, éd. cit., p. 490.
55. Cf. P. Pachet, « Un sursaut de l'être », *La Colère. Instruments des puissants, arme des faibles*, éd. cit., pp. 24-25 et 51.
56. Cf. J. Le Goff, *Saint Louis*, éd. cit., pp. 410-413.
57. Cf. Prov. I, 7 et IX, 10 ; Ps. CX, 10.
58. *De vera religione*, III.4, 14-18, éd. et trad. de W. Thimme, Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 10-14.
59. Mouvement magistralement retracé par M. Senellart, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
60. Ballade CLIV, vv. 6-9.
61. « La Colère du prince », *Le Dialogue des arts*, vol. I (« Littérature et peinture du Moyen Âge au XVIII^e siècle »), éd. par J.-P. Landry et P. Servet, Paris, Champion, 2001, pp. 33-66.
62. *Songe du Vieil Pelerin*, éd. cit., vol. II, p. 420. À lire : les pp. 286-292 (l'usure) et 414-422 (l'essor du commerce).
63. *Songe du Vieil Pelerin*, éd. cit., vol. II, p. 414.
64. Cf. F. Autrand, *Charles VI*, éd. cit., pp. 198-202.
65. Cf. J. Blanchard, « Discours de la réformation et utopie à la fin du Moyen Âge : le *Songe du Vieil Pelerin* de Philippe de Mézières (1389) », *Studi Francesi*, 96, 1988, pp. 397-403.
66. Ballade CCCXXXVIII, strophe 2, vv. 11-13 : « Premier a Dieu son cuer et corps encline, / Recongnissant de lui sa dignité, / Serve, doute, aint de pensée enterine ».
67. Cf. la sentence vulgarisée par les *Auctoritates Aristotelis* (éd. cit., p. 244, n° 157) : *Rex debet se habere ad suos subditos, sicut pastor ad oves*, tirée de *L'Éthique à Nicomaque* (1161 a 12, 14).

- 68.Cf. J. Krynen, *L'Empire du roi*, éd. cit., pp. 199-201.
- 69.Deschamps, *Œuvres complètes*, éd. cit., ball. CCCXXXVIII; Christine de Pizan, *Livre du corps de policie*, éd. cit., p. 9.
- 70.« Li Mireoirs aus princes », vv. 526-530, *Dits de Watrquet de Couvin*, éd. par A. Scheler, Bruxelles, V. Devaux, 1868, p. 203.
- 71.*De ordine palatii*, éd. et trad. de M. Prou, Paris, F. Vieweg, 1884, p. 28 : *Nisi enim ametur dominus pariter et metuatur, ordinatio minime constare illius potest.*
- 72.*Livre du corps de policie*, éd. cit., chap. I.15, p. 26.
- 73.Cf. *Le Livre du gouvernement*, éd. cit., p. 108-112 et Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, éd. et trad. de P. Constant, Paris, Garnier, 1935, vol. II, pp. 302-304, ainsi qu'Aristote, *Rhétorique*, 372b-c. Les sources sont identifiées par A. J. Kennedy dans son édition du *Livre du corps de policie*, p. 158.
- 74.Elle est aussi dénoncée dans *Le Livre du corps de policie* (chap. I, 30), juste avant la colère.
- 75.Cf. la note de Ch. C. Willard dans son édition du *Livre de la paix*, p. 213 : il s'agit du chap. II², 56 du *Livres dou tresor*.
- 76.Cf. R. Blumenfeld-Kosinski, « *Enemies Within/Enemies Without : Threats to the Body Politic* in Christine de Pizan », *Medievalia et Humanistica*, n.s. 26, 1999, pp. 1-15 (surtout pp. 4-5).
- 77.*Le Livre de l'advision*, éd. cit., chap. I, 14, p. 25.
- 78.Sur l'aspect autodestructeur de la colère qui, au niveau individuel, est générée par la tristesse et conduit au suicide, cf. Y. Foehr-Janssens, *La Veuve en majesté. Deuil et savoir au féminin dans la littérature médiévale*, Genève, Droz, 2000, pp. 57-63.
- 79.A. J. Kennedy, « Christine de Pizan's *Epistre à la reine* (1405) », *Revue des Langues Romanes*, 92, 1988, p. 256.
- 80.A. J. Kennedy (éd.), « La Lamentacion sur les maux de la France », *Mélanges de langue et de littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Charles Foulon*, Rennes, Institut de Français/Université de Haute Bretagne, vol. I, p. 181.
- 81.Voir en particulier deux récents articles (indépendants l'un de l'autre) qui se rejoignent sur plusieurs points : Ch. Lucken, « *Roman de Mélusine ou Histoire de Lusignan ? La fable de l'histoire* », *Mélusines continentales et insulaires*, éd. par J.-M. Boivin et P. MacCana, Paris, Champion, 1999, pp. 139-167 ; A. Pairet, « Melusine's double Binds. Foundation, Transgression, and the Genealogical Romance », *Reassessing the Heroine in Medieval French Literature*, éd. par K. M. Krause, University Press of Florida, 2001, pp. 71-86.
- 82.On aura reconnu la référence à l'article fondateur (*Annales E.S.C.* 1971) de J. Le Goff, « Mélusine maternelle et défricheuse », repris dans *Un autre Moyen Âge*, éd. cit., 1999, pp. 295-316.
- 83.*Mélusine, roman du XIV^e siècle*, éd. par L. Stouff, Dijon, Bernigaud et Privat, 1932, p. 255.
- 84.Jacques Legrand, *Archiloge Sophie / Livre de bonnes meurs*, éd. par E. Beltran, Paris, Champion, 1986.

AUTEUR

JEAN-CLAUDE MÜHLETHALER

Universités de Lausanne et de Genève